

Identidade e diferença. A violência enquanto substracto da vida social nativa

*«Toda a sociedade se define pelo que exclui. Constitui-se diferenciando-se. Formar um grupo é criar estrangeiros. Uma estrutura bipolar, essencial para toda a sociedade, supõe um fora para que exista um entre nós; fronteiras, para que se desenhe um país interior; outros, para que um nós tome corpo. Esta lei é, também, um princípio de eliminação e de intolerância, conduz à dominação, em nome de uma verdade definida pelo grupo»*¹.

Gostaria de me situar, neste estudo, no terreno de algumas interrogações acerca da construção social da identidade e da alteridade. Parece-me essencial esse contexto para se chegar a pensar algumas hipóteses antropológicas acerca dos enigmas da violência humana e suas misteriosas relações com a religião. Partirei, neste breve percurso, da observação da violência enquanto substracto fundamental da vida social nativa, ou seja, à violência inscrita na própria génese do social – como sugere G. Balandier, a ordem esconde a desordem². Não pretendo sustentar, no entanto, que essa é a única ou mais original força de produção do social. Penso sim que só a partir de tal consideração se pode avançar para uma leitura antropológica dos fenómenos em que o factor religioso, por via da sua extraordinária capacidade de «emblematisação» («tote-

¹ M. CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence* (Paris: Desclée de Brouwer 1991) 14.

² Cf. G. BALANDIER, *Le Désordre. Éloge du mouvement* (Paris: Fayard 1988) 10. 248ss.

mização») dos valores colectivos, se torna a bandeira de identidades musculadas que se imaginam ameaçadas pelo «outro».

1. Fragmentos para uma sociodiceia

Axis mundi

A operação de divisão do mundo, para que uma ordem de diferenciações se estabeleça, parece desenhar-se com evidência em muitos dos mitos de fundação conhecidos. Nesse arquivo da espécie humana pode descobrir-se uma violência fundamental que está na génese das formas sociais; por ela se salvaguardam as diferenças que instituem a ordem, nela se exprime o desejo de conservação da vida e de manutenção da identidade (individual, grupal, comunitária, societal, nacional, etc.). Sejam as diferenças que instituem hierarquias sociais, sistemas de dominação, interditos reguladores da norma, sistemas de protecção face ao perigo da derrocada social, em qualquer dos casos se desenham mecanismos sociais que usam a violência de forma preventiva ou correctiva ³.

Os mitos de fundação são expressão desse trabalho cultural de mapeamento da experiência humana e de inscrição num sistema de referências. Tomemos o exemplo dos saberes da navegação: essa inscrição referencial da experiência permitiu ultrapassar o vencer o pântano da flutuação imprevisível das coisas, a opacidade do desconhecido, antes sob o reinado da adivinhação e da submissão aos Deuses. O que é dito sob a organização geográfica, deve ser dito da cultura. Objectos, gestos, sons, valores não chegariam ao patamar da significação sem a inscrição referencial, sem a cesura da linha que possibilita um antes e um depois, um alguém e um além, a descontinuidade que possibilita a diferenciação.

³ Segundo as observações, já clássicas, de Paul Ricoeur, os «dramas da criação», em particular os mitos teogónicos e cosmogónicos sumérios e acádicos, enquanto narrativas da vitória final da ordem sobre o caos primitivo, denunciam a importância que a especulação acerca da violência original tem na legitimação da figuras históricas da violência. O «inimigo original» toma a figura histórica de todos os inimigos que o rei, servo da divindade, deve destruir. Este imaginário humano é um recurso simbólico permanentemente disponível para a recriação de novas ontogéneses sob o signo da violência criativa: cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* II. *La Symbolique du mal* (Paris: Aubier-Montaigne 1960) 167s.

Mas é necessário que este quadro referencial não seja uma grelha instável, pois tal conduziria a uma esquizofrenia da significação. É por isso essencial perceber que todas as géneses dos mundos se caracterizam pelo acto de fundação de um centro, um ponto 0 de Greenwich, uma pedra angular, uma ruptura instauradora, assinalando uma origem que, na sua descontinuidade e singularidade, tudo reorienta a partir de si ⁴.

O contributo da hermenêutica de Mircea Eliade foi essencial para a consolidação da tese segundo a qual a religião não pode ser compreendida sem essa referência ao acontecimento singular, à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento ⁵. Os fundadores de Roma seguiram um touro e fizeram o voto de o sacrificar e de edificar a cidade no lugar onde o animal parou para pastar. O adivinho africano, lançando ao ar um punhado de pedras e lendo, a partir da sua disposição no solo, a vontade dos antepassados, funda o sentido e vence o arbitrário.

Nesta procura de uma «morfologia primitiva», a religião é definida funcionalmente segundo a sua capacidade de gerir as singularidades, condição de possibilidade da ordem. Nas mitologias dos povos, mesmo quando há apenas uma cosmogonia, encontram-se quase tantas narrativas de origem quantas as técnicas, os costumes, os lugares, os episódios do calendário, etc.. Parece ser esse o sentido da noção eliadeana de hierofania – ele sublinhava o facto de que qualquer objecto, gesto, palavra ou lugar podia constituir-se em fundamento, ou seja, manifestação do sagrado ⁶. A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência – *axis mundi*. Singularidade é também a de todos aqueles seres *sui generis*, pela sua beleza ou pela sua coragem, pela sua disformidade ou pela sua força, seres inomináveis protegidos por interditos

⁴ A definição semiótica de religião parte da observação de que, para nomear algo, dar-lhe uma forma semântica, é necessário um quadro referencial – ele é a condição inescapável para toda a organização da experiência. Podemos pensar na grelha de meridianos e paralelos que permite atribuir referências a todos os pontos do espaço geográfico, relacioná-los e estabelecer entre eles itinerários: cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Paris: Gallimard 1972) 163s; P. LEGENDRE, *Leçons VI. Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États* (Paris: Fayard 1992) 196s.

⁵ Cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard 1969); Id., *Nostalgie des Origines* (Paris: Gallimard 1971).

⁶ Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões* (Porto: ASA 1992) 25-41.

e por superlativos, situados na extremidade dos dispositivos classificatórios.

A função dogmática

A esta função religiosa de instituir a origem corresponde politicamente a função dogmática, segundo a expressão de Pierre Legendre⁷. Nas suas «Lições», este jurista procurou desenvolver uma antropologia do nosso habitat institucional, concentrando a sua atenção nesse trabalho social de construção de uma referência última, a Referência, que garanta a ordem das classificações, os sistemas de lealdade, a justeza das expectativas, a divisão que institui o sujeito – dir-se-ia que a caução de um sistema necessita de lhe ser exterior. A República, o Estado, Deus, o Povo, podem ser nomes para esse respondente último que funda a ordem dum sistema. As políticas de nomeação foram muitas – em Portugal conhecemos uma tríade extraordinariamente poderosa, «Deus, Pátria, Família» –, mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a Referência. As histórias contadas «desde a fundação do mundo», assediadas desde sempre por todo o tipo de saberes, são uma metáfora desse reconhecimento da permissão de existir que vem de um «poder doador», incontornável limite donde tudo decorre, emerge, cai, etc.⁸. Estamos, pois,

⁷ *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris: Seuil 1974) continua a ser uma das obras mais importantes no âmbito da antropologia das instituições. Nos seus estudos sobre o direito romano canonizado pela primeira Escolástica e pelo próprio direito romano medieval, Legendre pensa ter descoberto a pedra angular do nosso habitat institucional. Aí encontrou o instrumentário da montagem daquela relação constitutiva de toda a sociedade: a relação com a Referência (*Référence*), ou segundo uma outra expressão, com o Terceiro (*Tiers*). Essa relação é constitutiva porque, antes de mais, coloca em cena o dispositivo estrutural que permite o acesso, sempre renovável, ao regime de autorização que enquadra qualquer processo de socialização; mas também porque delimita a própria identidade dos sujeitos enquanto indivíduos da espécie falante.

⁸ Cf. P. LEGENDRE, *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images* (Paris: Fayard 1994) 11s, 14, 17; Cf. Id., *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident* (Paris: Fayard 1985) 169. A tentativa de sistematização dos relatos das origens feita por M. Eliade, embora num quadro epistemológico diferente, põe em evidência a pertinência desta relação com a referência fundadora enquanto princípio de diferenciação: cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard 1969); Id., *Nostalgie des Origines* (Paris: Gallimard 1971).

perante o pressuposto, algo freudiano, de que os indivíduos da espécie humana nascem imersos na indiferenciação, e que o trabalho institucional consiste na superação desse *magma*, abrindo caminho às possibilidades de identificação.

O que nas propostas de Legendre está em causa é a vontade de compreender a eficácia normativa da referência aos fundamentos, espaço de comunicação entre o Político e o que na tradição latina, e depois europeia, se chamou «*religio*». Desde os gregos que aquilo que designamos de Político, seguindo a leitura de Legendre, é essa construção de um discurso sobre as origens do poder, enquanto discurso dominante acerca das representações do «porquê», e do fundamento da ordem das classificações, poder que é inseparável do imperativo de instituir por meio do Interdito. O Interdito é o acto que coloca em cena a palavra que se interpõe entre o sujeito e a indiferenciação originária⁹. Não se perca de vista que as interdições de objectos, de determinadas aproximações sexuais e de certos consumos alimentares incide sobre alvos que estando à disposição de todos, conduziriam a uma violência imparável. Os interditos re-instauram, pois, diferenças de grande eficácia social – uma das mais conhecidas é, certamente, a que diz respeito à oposição puro/impuro¹⁰. Os interditos são eles mesmos violência repressora dirigida aos indivíduos da comunidade, mas uma violência erigida contra uma violência mais perigosa, muralha levantada contra a propagação da violência e pilar do sistema de diferenciação que a sociedade necessita para viver em paz. Os interditos têm essa capacidade de criar no coração da comunidade humana uma zona protegida na qual um mínimo de violência gere algumas funções essenciais à sobrevivência da espécie humana¹¹.

⁹ Cf. P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique em Occident. Aspects théoriques* (Paris: Fayard 1999) 27s; 33-36; 81-87; Cf. ID., *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur la fonction parentale des États* (Paris: Fayard 1988) 10s, 85, 327, 408.

¹⁰ Uma das mais importantes reelaborações interpretativas do tópico antropológico puro/impuro, sob o ângulo comparativo, pode encontrar-se em: A. TESTART, *Des mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale* (Paris: Maisons des Sciences de l'Homme 1991) 251-260.

¹¹ Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972) 265-345; 301-303; cf. ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset 1978) 19-20; 86-101.

O efeito do «bode expiatório»

Entre as últimas teorias do sagrado, a hipótese de René Girard é talvez aquela que mais radicalizou a ideia de que a cultura nasce da violência, e que mais destaque deu à interpretação da religião como memória da fundação, hipótese que se materializa no efeito do «bode expiatório. Como noutro lugar tentei mostrar ¹², a teoria girardiana é uma teoria acerca da génese do social ou seja, uma teoria morfogenética cujo conteúdo fundamental se concretiza na apresentação de um modelo de auto-instituição e auto-regulação do social. E não se perca de vista que, na sua proposta, a religião é, precisamente, o edifício institucional que promove a perpetuação da violência pacificadora originária através do mecanismo sacrificial. No quadro desta hipótese, a instituição que detém a palavra e os gestos da origem, ou seja, que gere o sagrado, lança mão dos meios necessários para solucionar as crises de dissolução do grupo – o mesmo é dizer, para organizar a violência terminal (ordem/desordem) –, ou para agir profilaticamente sobre os sinais de perigo em ordem à manutenção da paz (interdição/transgressão).

A instituição da cultura é apresentada por Girard como o movimento da indiferenciação à diferenciação social que se confunde com o próprio processo de hominização. Esse movimento é caracterizado por uma escalada epidémica da violência alimentada pelo desejo de apropriação e pela consequente multiplicação de simetrias rivais que, se não encontrarem formas de superação, poderão conduzir à extinção do grupo, do clã, da espécie. A sobrevivência só é viável se for possível a instauração de um sistema de diferenciação que produza uma clara nomeação do Eu e do Outro, da identidade e da alteridade. Esse é o tempo da cultura, tempo dos interditos, tabus, ritos de passagem, ritos de instituição, que pela violência da ordem superam o abismo caótico da violência indiferenciada ¹³.

¹² Cf. A. TEIXEIRA, *A pedra rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de R. Girard* (Porto: UCP/Fundação Eng.º António de Almeida 1995) 173-175.

¹³ Na sua reflexão sobre a violência totalitária, M. Maffesoli mostrou que as forças de resistência à dominação totalitária lutam precisamente contra a imposição da uniformidade – trata-se de uma oposição pela diferença: cf. *La violence totalitaire* (Paris: Méridiens Klincksieck 1994). M. Augé pôs em destaque o papel da actividade ritual enquanto jogo sobre as fronteiras que tanto podem assimilar o outro relan-

Nos finais dos anos 60, Girard tinha começado a ler na filigrana da tragédia grega o fenómeno da expulsão colectiva do herói, e sua função terapêutica, e os fenómenos de violência colectiva presentes nos mitos populares de tipo dionisiaco ¹⁴. René Girard assinala nas narrativas míticas todos os elementos que apontam para uma situação de escalada epidémica da violência, onde todos se vão tornando inimigos de todos, e, portanto, se corre o risco da auto-destruição. A solução que Girard descobre como arquetípica, a partir da leitura comparada da mitologia, é a figura do linchamento colectivo (o termo tem origem americana, mas a prática está bem repartida pelas culturas): do «um contra o outro» passa-se ao «todos contra um»; a violência que ameaçava dissolver a comunidade é transferida para uma vítima designada unanimemente: estamos perante o efeito do *bode expiatório* ¹⁵. Esta vítima, seleccionada em razão da sua singularidade ou da sua marginalidade, não pode devolver a violência por meio da lógica da «vingança de sangue», pois está para além, ou está aquém, qualquer dos sistemas de linhagem ou de lealdade do grupo ¹⁶. É por esta virtude que esta violência vitimária se pode tornar terminal.

quando a dinâmica interna da diferença, como podem expulsá-lo assinalando os limites da identidade: cf. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie* (Paris: Fayard 1994) 26s, 51-54.

¹⁴ Quando em 1972 René Girard publicou *La violence et le sacré*, estava a abrir as portas para aquele que terá sido, na segunda metade do séc. XX, o maior debate acerca do sagrado no contexto das Ciências Humanas.

¹⁵ Note-se que René Girard toma a expressão *bode expiatório* do *Livro do Levítico* (16, 5-10), não como designação técnica do rito que aí se descreve, mas no sentido comum de vítima que carrega em si a culpa dos outros: cf. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset 1978) 41; Id., *La route antique des hommes pervers*, Biblio essais 4084 (Paris: Grasset 1985) 11. O efeito político do «bode expiatório» está exemplarmente presente na sentença de Caifás no Evangelho de João: «Convém que um só homem morra pelo povo, e não pereça a nação inteira» (Jo 11, 50). Acerca deste princípio de *pars pro toto* será útil consultar, para além da documentação apresentada por Girard, a abordagem comparativa que W. Burkert faz: cf. W. BURKERT, *A criação do sagrado* (Lisboa: ED 70 2001) 73-76.

¹⁶ Esta forma dupla de traçar os limites da regra social está bem patente nas observações de Pouillon sobre o interdito e a transgressão: «On sort d'un système par en bas ou par en haut. Par en bas: les dévoyés qui permettent à la loi de se manifester pleinement par ses sanctions. Mais aussi par en haut: les gens dévoués, plus exactement voués par la naissance, l'élection ou la vocation à se faire les transgresseurs par excellence»: *Le cru et le su* (Paris: Seuil 1993) 132. Marc Augé privilegiou a observação dos sistemas rituais e as alteridades múltiplas que nele se jogam: «Il y a bien sûr l'altérité complète, celle de l'étranger auquel on attribue au besoin toutes tares dont on dénie la présence chez soi: c'est vers cet étranger d'au-delà les frontières

A hipótese girardiana postula que o mecanismo vitimário opera no estado paroxístico da indiferenciação polarizando sobre um único indivíduo a violência epidémica que envolve todos em rivalidades simétricas. Este mecanismo, na hipótese de Girard, confunde-se com o próprio processo de hominização, uma vez que permite assinalar uma diferenciação primeira: a comunidade de um lado, a vítima do outro. Na esteira de Durkheim, a sociedade humana é, para Girard, religiógene¹⁷. O mesmo é dizer que o sagrado primitivo resulta dessa necessidade de transferir para uma transcendência aquela violência fundadora, e que essa transcendência não é mais do que o sentimento colectivo hipostasiado. Experimentando os efeitos benéficos daquela violência fundadora, a comunidade toma consciência de si própria e encontra meios para perpetuar a identidade (re)construída no contexto da grave crise que conheceu.

2. Narrar as origens e instituir a cultura: *a querela dos irmãos inimigos*

As narrativas de fundação da cultura – quer se trate da origem de dinastias, de linhagens, de povos ou de nações – podem ser vistas como expressão de resoluções bem sucedidas de crises provocadas pelas simetrias rivais. O arquivo antropológico, neste domínio, é vasto. Detenhamo-nos, no relato bíblico da querela entre Caim e Abel, em Gen 4. O ponto de partida é a figura dos «irmãos inimigos», figura de uma tragédia construída sobre a oposição recíproca das forças simétricas, cuja essência é a violência¹⁸.

O texto bíblico apenas nos diz, acerca dos dois irmãos, que Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos da colheita e que

que sont projetés éventuellement les fantasmes de férocité, de cannibalisme, d'inhumanité. Mais c'est aussi de ces régions d'extériorité absolue que surgit parfois l'événement: la guerre ou la violence qui peut être à l'origine de nouvelles formules politiques et qui entraîne à son tour une recomposition de l'espace. Il y a l'altérité interne, l'altérité sociale, qui est vrai dire consubstantielle au social défini comme système de différences instituées: le sexe, la filiation, la proposition dans l'ordre des naissances, l'âge sont autant des critères différentiels qui composent la trame du social et ne sont pas sans expression spatiale»: *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie* (Paris: Fayard 1994) 159s.

¹⁷ Cf. A. TEIXEIRA, *A pedra rejeitada* 35.

¹⁸ Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, 17s, 75, 95, 103; Id., *Des choses cachées* 34s, 169-172.

Abel é pastor e sacrifica os primogénitos dos seus rebanhos. Um dos dois irmãos mata o outro e a comunidade quenita é fundada. Sob este ponto de vista, estamos perante uma típica narrativa de fundação como aquela em que Rómulo mata Remo, gesto sobre o qual se funda a cidade da Roma ¹⁹. Rómulo e Remo eram irmãos gémeos, cuja origem é explicada a partir de uma intervenção divina, e cuja sobrevivência está ligada ao instinto maternal de uma loba. A sua origem excepcional assinala, desde logo, essa missão de criar um mundo novo. Mas, quando trabalhavam nas fundações da cidade, divergem quanto aos planos. É no contexto dessa querela que Rómulo mata Remo. E não sofre qualquer punição, antes recebe dos Deuses a confirmação de que será o fundador de uma nação forte. Rómulo torna-se o sumo-sacerdote sacrificador e detentor dos poderes legislativo, judicial e militar – que não são mais do que o desdobramento do poder religioso ²⁰.

Tanto neste mito como na narrativa de Caim e Abel, o assassinio é fundante e substitui a discórdia do par em conflito pela ordem de uma comunidade nova. Substitui a simetria dos irmãos pela diferenciação de uma nova ordem social. Este significado da narrativa de Caim e Abel torna-se mais claro se o integrarmos numa unidade narrativa mais vasta – a história dos «pais», a sua «queda» e o que a segue – a qual assinala, de facto, o surgir de uma civilização que, para além de avanços técnicos, traz o fermento da violência. Esta nova ordem parece contrariar de tal forma a ordem criada, que só um novo regresso ao caos – o dilúvio – possibilitará a emergência de uma nova criação – Noé. Nesta leitura antropológica, o Dilúvio situa-se no prolongamento de uma escalada da

¹⁹ Entre outras fontes, poder-se-á encontrar uma versão completa da lenda de Rómulo e Remo no *In Romulum* de Plutarco.

²⁰ Sob este ângulo, a narrativa bíblica dá lugar a uma inversão de perspectiva. No mito da fundação de Roma, Deus está do lado do homicida, na montagem bíblica, Deus revela-se enquanto Deus da vítima, uma vez que o agressor é responsabilizado e castigado por Deus: o fraticida vê-se obrigado a deixar a terra do trabalho na direcção do país de Nod, terra da errância. Girard viu aqui a expressão de um movimento de ruptura com a lógica de justificação da violência instituidora, protagonizado pela tradição judaica. No texto bíblico, Caim não é justificado como o foi Rómulo, é apresentado como um vulgar assassino. Ao motivo universal da fundação da cultura por meio da violência é acrescentado algo de particular relevância: o juízo ético. Para Girard é isso que está implícito na pergunta de Deus: «Onde está o teu irmão Abel?» (Gen 4, 9a). Esta pergunta pressupõe a responsabilização de Caim pelo destino do seu irmão. O que é, portanto, notável é que Deus se coloque do lado da vítima amaldiçoando o fraticida: *Des choses cachées* 170.

violência que comporta inevitavelmente a dissolução monstruosa de todas as diferenças; vestido de castigo divino, aparece como o termo fatal de um processo que regressa à violência de onde saiu graças às virtudes temporárias da violência pacificadora. Sob o ponto de vista antropológico poderíamos ver aqui a expressão de um movimento de eterno retorno da violência.

Um dos comentários clássicos mais sintonizados com esta intuição antropológica pode encontrar-se em Agostinho de Hipona: ele diz que, por este gesto violento, Caim se tornou o *conditor terrenae civitatis* ²¹. Este gesto tem, portanto, um valor arquetípico, que Agostinho vê reproduzido na fundação da cidade destinada a governar sobre as nações: Roma. Caim e Abel, Rômulo e Remo são a prova de como a cidade terrena se divide contra si mesma, e a revelação da oposição entre a cidade de Deus e a cidade dos homens ²².

Esta morte primordial traz consigo, também, um efeito de diferenciação: YHVH colocou um sinal sobre Caim, para que não fosse morto por quem o encontrasse (Gen 4, 15b). As palavras postas na boca de YHVH assinalam o estabelecimento de um sistema diferencial regulador da rivalidade e dissuasor do conflito generalizado, um interdito, ou seja, uma palavra entreposta, que limita os riscos de propagação da violência epidémica, nomeadamente, por meio da «vingança de sangue» ²³.

3. O factor étnico-religioso

Do conjunto interpretativo que aqui explorei gostava de reter, nesta recta final da minha comunicação, um elemento de análise que me parece fulcral para uma compreensão antropológica das formas contemporâneas de violência alicerçadas no factor étnico-religioso. Para perceber os fenómenos actuais de violência que se enraízam numa dimensão étnico-religiosa, é necessário ter em conta dois traços essenciais: essa violência nasce de uma situação aguda de crise, que se exprime e se desenvolve através de um

²¹ *De Civ. Dei* XV, 7, 2 (*Bibliothèque Augustinienne* 36,62).

²² Cf. *ibid.* XV, 5 (*Bibliothèque Augustinienne* 46-49).

²³ Cf. P. GIRARD, *Des choses cachées* 170; *La route antique des hommes pervers*. Biblio essais 4084 (Paris: Grasset 1985) 122.

trabalho simbólico que transfere para o Outro a responsabilidade de tudo aquilo que ameaça a identidade.

O reforço musculado dos factores étnico-religiosos é aqui uma estratégia de protecção face à ameaça, real ou imaginada, do Outro. No contexto desta reflexão, é certamente significativo aquilo que Paul Ricoeur diz acerca da violência simbólica: essa tentativa de forçar a nascente a dobrar-se às dimensões do recipiente, numa operação que considera de autoprotecção face a tudo o que possa aparecer como ameaça do desbordamento, como ameaça do excesso. Esta é uma forma de apresentar uma das características determinantes do trabalho próprio do crente, quando se encontra dentro de uma denominação confessional: reforçar as paredes do espaço de acolhimento perante esse excesso percebido como ameaça; na impossibilidade de vedar o topo, reforçam-se os lados, vedam-se as fendas ²⁴. A exacerbação das identidades religiosas pode ser vista como o sublinhado de uma linha de fronteira que, em vez de permitir a comunicação, quer fazer crer que para além da linha está o vazio. Reforçar as muralhas significa, neste caso, conter pela força os que estão dentro e expulsar os diferentes.

Aqui encontro um eixo de aproximação entre Girard e Ricoeur: a violência religiosa é uma tentativa de protecção contra a ameaça de desenraizamento, contra o medo da indiferenciação, percurso em que a comunidade de acolhimento se pode tornar comunidade de apresamento. No contexto dos monoteísmos, este eixo Girard-Ricoeur pode ver, talvez, reforçada a sua pertinência:

«Todas as outras comunidades históricas que se reclamam de um mesmo transcendente, mas nos termos de uma outra confissão, aparecem como rivais na luta pela apropriação do Ser, do Outro absoluto, tratado como um mesmo a possuir com exclusão dos outros. Então, as outras comunidades são rivais nesse desejo-temor, no acolhimento possessivo redutor da transcendência [...]. Daí a exclusão das outras comunidades consideradas como ímpias, heréticas, impuras, etc. Os exemplos abundam nas imediações do monoteísmo, diria até que sobretudo nessa área, quer se trate da luta do yavismo contra Baal, os massacres dos sacerdotes de Baal no livro de Josué, a competição entre a Sinagoga e a Igreja dos primeiros séculos, os assas-

²⁴ Cf. P. RICŒUR, *A religião e a violência*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 29.

sínios rituais de judeus na Europa cristã da Idade Média e as guerras de religião no interior da cristandade, do séc. XVI ao séc. XVIII»²⁵.

A exploração deste interstício, que pode aproximar Girard e Ricoeur, pode ser muito eficaz no âmbito de uma leitura da violência religiosa no contexto da história europeia²⁶. Se a história desta violência for inserida no contexto da antropologia dos mitos, depressa se descobrem os traços que apontam para uma figura extraordinariamente poderosa, que poderíamos apelidar de «mito do semelhante-dissemelhante». Esse mito diz respeito ao efeito de captação, talvez mesmo fascinação, que o «outro» exerce sobre o indivíduo, paradoxalmente tão próximo e tão distante. O «pagão» (o camponês), o «selvagem», o «negro» preencheram esse arquétipo. Mas também esse «outro interior», o judeu, o semelhante-dissemelhante, por excelência – já que a figura do radicalmente não-semelhante, o «outro exterior», foi preenchida pelo turco, o muçulmano, empurrado para o lado de lá de uma fronteira vigiada militarmente e guardada em toda a sua extensão.

Mas hoje esse «outro» não se confina à figura do longínquo, do exótico. Ele está perto, porque se multiplicam aquelas zonas-francas onde as culturas se tocam promovendo, não sem alguma conflitualidade, novos desenhos multiculturais na geografia humana. É neste novo contexto de transformação das escalas do «global» e do «local» que se descobrem espaços geográficos que já não podem ser identificados de modo exclusivo com uma determinada cultura, se desenham novos encontros entre culturas que no passado se anatematizaram mutuamente, e se multiplicam os discursos acerca da perda de identidade e do desenraizamento cultural. Este é, também, o tempo em que cada momento de recessão económica conduz à proliferação de redes de solidariedade defensiva que, por vezes, respondem com muita violência à proximidade do «outro».

No contexto da reflexão sobre as grandes deslocações populacionais que hoje conhecemos, e a partir da verificação de que

²⁵ P. RICŒUR, *A religião e a Violência* 34.

²⁶ A obra de Carlo Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba* (Torino: Einaudi, 1989), apresenta inúmeros testemunhos da história europeia do século XIV que exemplificam este processo de recomposição da sociedade numa particular relação entre poder, projecção da falta e designação de uma alteridade que possa apresentar-se como objecto de perseguição.

muitas mensagens circulam hoje à escala global, rompendo com as fronteiras que protegiam certos sistemas culturais, o tema da perda de identidade e do desenraizamento cultural tornou-se recorrente – embora, em nome do rigor, seja necessário lembrar que muitos desses discursos esquecem que a identidade cultural foi sempre algo de permanentemente imaginado e construído ²⁷. O tema surge, em particular, quando se observa o facto macroscópico da deslocação de grandes massas populacionais das periferias. A este propósito se tem falado de «desculturalização», de perda do sentido de identidade cultural, de crise da capacidade de identificação simbólica, capacidade que permite aos indivíduos, sob o ponto de vista cognitivo, reconhecer-se e distinguir-se ²⁸.

Mas, paradoxalmente, a experiência de instabilidade dos quadros de inscrição cultural pode tornar-se a ocasião de reactivação da memória, mesmo se por via de uma leitura anacrónica, da Tradição, do Rito ou da Escritura. De facto, depois da falência dos mecanismos da «guerra fria» e do esgotamento da política dos dois blocos, está a erguer-se um novo mundo, para uns policêntrico, para outros acentrado, onde as diferenças ideológicas parecem recuar perante a afirmação dos substractos culturais. E estes fundam-se sempre numa determinada reserva da qual faz parte um património religioso. Acontecimentos recentes, como a falência dos regimes autoritários de Leste, as novas figuras da crise do Médio Oriente, ou os conflitos nos Balcãs, as várias máscaras do extremismo islâmico, vieram recordar que a verdadeira diferença cultural não é alimentada pela língua, como pretendeu certo nacionalismo romântico, mas pelo substracto religioso ou religioso-cultural ²⁹. O enraizamento religioso dos conflitos nos Balcãs fê-los

²⁷ Cf. M. AUGÉ, *A guerra dos sonhos. Exercícios de etnoficção* (Tr. do francês 1997) (Oeiras: Celta 1998) 21.

²⁸ Cf. E. PACE, *Religião e globalização*, in A. P. ORO-C. A. STEIL (ED.) *Globalização e Religião* (Petrópolis: Vozes 1997) 27. De facto, Clifford Geertz falou da cultura como mecanismo regulador da comunicação entre os indivíduos, sistema partilhado de normas e códigos que permitem ao indivíduo movimentar-se e reconhecer-se no espaço social. Por isso mesmo, a construção da identidade cultural alimenta-se de complexos simbólicos que permitem ao indivíduo, como se de bússolas se tratasse, o reconhecimento dos limites do seu «eu» face ao «outro». Ora o desenraizamento de que falo promove o desmoronamento das imagens estáveis do mundo, os reservatórios das representações colectivas: Cf. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc. 1973).

²⁹ Cf. E. TRÍAS, *Penser la religion: le symbole et le sacré*, in J. DERRIDA-G. VATTIMO (ED.), *La religion* (Seminaire de Capri) (Paris: Seuil 1996) 110s.

mergulhar num enquadramento secular, que acabou por fundar a guerra numa espécie de ontologia que teima em sustentar a radical incomunicabilidade entre culturas e civilizações distintas.

Nesta nova configuração mundial, o factor religioso persiste sob o signo da adaptação, pois a sua eficácia simbólica no terreno da construção das dimensões imaginárias e afectivas da identidade tem encontrado novos lugares de afirmação. Como justamente observou Marc Augé, a afirmação identitária não exclui a transformação cultural, uma e outra são construções, processos, e a própria referência a uma memória, a um passado, a uma linhagem, é um acto de criação ³⁰. No caso europeu, neste tempo em que o capital simbólico do Estado-Nação foi abalado por políticas de promoção da unidade europeia, vive-se a necessidade de reactivar as identidades intermédias, não apenas geográficas, mas também identidades culturais determinadas por diferenças linguísticas e religiosas.

Neste tempo em que a credibilidade do político e as prerrogativas do Estado têm sido fortemente desqualificadas, a religião tem sido mobilizada para sustentar a nova relevância dada à nação e à região. Daí, uma nova atenção concedida à religião popular e aos lugares da memória religiosa das nações, capital simbólico que pode alimentar o fogo sagrado que celebra e sustenta os laços comunitários, capacidade que falta em geral ao Estado burocrático e às instâncias multinacionais.

Embora com um perfil diferente, também a religião, no caso dos protestantismos latino-americanos, dinamizou resistências às estratégias de uniformização ³¹. O sucesso da nova vaga do pentecostalismo (que tem expressão também no campo católico) parece depender precisamente da sua proximidade da própria cultura religiosa popular brasileira e da sua capacidade de resposta aos problemas decorrentes do desenraizamento cultural e desfavorecimento sócio-económico de grande parte da população. Isso mesmo concluiu um dos especialistas no estudo sociológico do protestantismo brasileiro, André Corten:

«Vários estudos convergem para afirmar que o Pentecostalismo traz soluções reais às situações de pobreza e de atomização social. Dá a possibilidade de criar redes de relações primárias.

³⁰ Cf. M. AUGÉ, *A guerra dos sonhos*, 21-26.

³¹ As observações sócio-históricas de Jean-Pierre Bastian permitem sustentar esta afirmação: cf. *Le protestantisme en Amérique Latine: une approche socio-historique* (Genève: Labor et Fides 1994).

Dá aos crentes a reputação de trabalhadores fiáveis que os empregadores preferem aos outros. Enfim, possibilita a populações fortemente desintegradas socialmente uma identidade social, uma dignidade»³².

Nos estados árabes muçulmanos, alguns movimentos de oposição usaram as narrativas fundadoras do Islão para criticar certos regimes ditatoriais (v.g. o caso da Argélia). Algumas elites chegaram a ver no sistema democrático ocidental uma solução. Mas a guerra do Golfo e o problema palestino acabaram por desgastar a confiança no sistema democrático ocidental, implementando uma reactivação das formas de socialidade tradicionais islâmicas centradas na família³³.

O factor étnico-religioso, mesmo se sob o signo da adaptação, continua a ser, nesta modernidade tardia, um capital simbólico muito relevante, mas frequentemente desprezado pelas instituições políticas, económicas e científicas, que parecem acordar desse limbo da ignorância apenas quando os demónios da violência religiosa extrema entram em cena.

ALFREDO TEIXEIRA

³² A. CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique* (Paris: Karthala 1995) 161.

³³ Cf. E. PACE, *Religião e globalização*, 30s.